



SEÇÃO: VARIA

Hermenêutica filosófica e teoria crítica: um debate sobre tradição e autoridade no pensamento de Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas

Philosophical hermeneutics and critical theory: a debate on tradition and authority in the thought of Hans-Georg Gadamer and Jürgen Habermas

Alexandre Machado

Marques de Souza

Sobrinho¹

orcid.org/0000-0002-2999-9693
alexandreemachado@gmail.com

Recebido em: 17 fev. 2022.

Aprovado em: 26 maio. 2022.

Publicado em: 31 ago. 2021.

Resumo: Este trabalho busca discutir as divergências e as convergências entre a hermenêutica filosófica de Gadamer e a teoria crítica de Habermas. Nesse esforço, traçou-se um breve itinerário teórico-filosófico sobre a compreensão da realidade, ora nos termos da ação comunicativa habermasiana, ora a partir da reflexão autocompreensiva da existência gadameriana. Quais são os limites identificados por Habermas acerca da hermenêutica de Gadamer? Que críticas são elaboradas por Gadamer em relação à razão comunicativa de Habermas? É possível observar alguma unidade entre as duas abordagens teóricas ou elas são apenas diametralmente opostas? Conclui-se que a transformação almejada por Habermas não pretende anular totalmente o conhecimento tradicional conservado pelo pensamento gadameriano, assim como o conhecimento tradicional de Gadamer não descarta totalmente as possibilidades de mudança defendidas pelo viés emancipatório da teoria habermasiana.

Palavras-chave: Hermenêutica. Teoria crítica. Ação Comunicativa. Gadamer. Habermas.

Abstract: This paper discusses the divergences and convergences between Gadamer's Philosophical Hermeneutics and Habermas's Critical Theory. In this effort, a brief theoretical-philosophical itinerary was traced on the comprehension of reality, sometimes in terms of the Habermasian communicative action, sometimes from the self-understanding reflection of the Gadamerian existence. What are the limits identified by Habermas about Gadamer's hermeneutics? What criticisms are made by Gadamer regarding Habermas's communicative reason? Is it possible to observe any unity between the two theoretical approaches or are they just diametrically opposed? It follows that the transformation Habermas aims for is not intended to totally nullify the traditional knowledge retained by Gadamerian thinking, just as Gadamer's traditional knowledge does not entirely rule out the possibilities for change advocated by the emancipatory bias of the Habermasian theory.

Keywords: Hermeneutics. Critical Theory. Communicative action. Gadamer. Habermas.

Introdução

A hermenêutica filosófica de Gadamer e a teoria crítica de Habermas apresentam um rico debate sobre os paradigmas do nosso tempo, trazendo uma profunda contribuição para a metodologia científica dentro da filosofia contemporânea. Embora as teorias desses filósofos sejam



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, PE, Brasil.

marcadas por distintas abordagens em torno do entendimento humano acerca do mundo, ambas parecem reivindicar um caráter universalista sobre a compreensão da realidade por meio da linguagem, seja nos termos da ação comunicativa, seja a partir da reflexão autocompreensiva da existência. O foco do debate sobre os autores em questão repousa principalmente na ênfase dada por Gadamer aos preconceitos e à autoridade histórica na construção da realidade, ao passo que Habermas empreende uma crítica em torno da técnica e da ciência enquanto aparelhos de manutenção do *status quo*, questionando se o modelo hermenêutico apresenta condições de recuperar o compromisso da emancipação humana para o conhecimento.

A partir de breve explanação sobre essas correntes teóricas, o objetivo deste trabalho é apresentar e compreender as possibilidades de atestar as divergências e convergências entre essas linhas de pensamento. Quais são os limites identificados por Habermas acerca da hermenêutica de Gadamer? Que críticas são elaboradas por Gadamer em relação à razão comunicativa de Habermas? É possível observar alguma unidade entre as duas abordagens teóricas ou elas são apenas diametralmente opostas? Nesse contexto, esse trabalho encontra-se dividido em três partes. Inicialmente, serão apresentadas algumas das principais ideias da filosofia gadameriana, expondo aquilo que o autor considera como as estruturas fundamentais da compreensão, fundamentadas a partir da linguagem, do preconceito, do diálogo e da experiência prática. Na segunda parte, buscar-se-á identificar os pontos fundamentais da teoria crítica frankfurtiana, trazendo à tona seus conceitos centrais, tais como razão instrumental e totalidade da *práxis* social. Em seguida, complementarmente, tratar-se-á sobre a razão comunicativa de Habermas, situando seu projeto de emancipação social via dialogicidade e pontuando as diferenças e semelhanças subjacentes ao seu pensamento original e os primeiros teóricos críticos que o antecederam. Na terceira e última parte, serão traçados os pontos de encontro e desencontro entre a her-

menêutica gadameriana e a razão comunicativa habermasiana, sobretudo no que diz respeito à autoridade da tradição e à emancipação da autoridade. Nesse esforço, ainda buscar-se-á identificar a possibilidade de união entre as duas correntes filosóficas em questão.

1 Gadamer e a Hermenêutica Filosófica

Considerado como um dos mais importantes filósofos do século XX, Hans-Georg Gadamer nasceu em Marburgo, no sul da Alemanha, em 1900, e faleceu em 2002, em Heidelberg, também na Alemanha. Fortemente influenciado pelo pensamento platônico-aristotélico e pela filosofia de Martin Heidegger, Gadamer desenvolveu uma filosofia na qual a consciência histórica e a linguagem são tomadas como referência para a interpretação do conhecimento humano, trazendo novas contribuições para o campo da hermenêutica.

A obra de Gadamer não só assume ampla relevância dentro do pensamento filosófico acadêmico, como também alcança um profundo impacto dentro das mais diferentes áreas da ciência e da arte, a exemplo da medicina e da literatura. De acordo com Malpas (2018), o trabalho do filósofo pode ser dividido em quatro áreas principais: a) a elaboração de uma hermenêutica filosófica; b) o diálogo dentro da história da filosofia a partir do pensamento de Platão, Aristóteles, Hegel e Heidegger; c) o envolvimento com a arte, particularmente com literatura e a poesia; e d) aquilo que o autor denomina como "filosofia prática", abrangendo questões políticas e éticas contemporâneas.

Embora Dilthey tenha ressaltado a relevância da hermenêutica enquanto um alicerce de sustentação epistemológica para as ciências do espírito e estabelecido a hermenêutica dentro do mundo histórico, contrariando aqueles que defendiam a importação dos métodos das ciências naturais para a interpretação dos fenômenos ditos vivenciais (MAKKREEL, 1989), Gadamer atribui à hermenêutica um sentido mais propriamente ontológico, levando em conta o modo fundamental como o homem se insere no mundo e percebe

sua existência. Com o intuito de desenvolver e ampliar o entendimento sobre a essência da compreensão humana, o autor também confere à sua hermenêutica filosófica um caráter dialógico, rejeitando o subjetivismo e o relativismo e buscando, ao mesmo tempo, transcender o viés metodológico no qual esteve embasada a hermenêutica que o antecedeu (MALPAS, 2018).

De acordo com Gadamer, a forma como o homem se situa no mundo está profundamente associada à tradição histórica, ao passo que a linguagem, através de um contínuo processo de reinterpretação, torna-se a condição chave para a compreensão da realidade. Quando Gadamer assume que “ser que pode ser compreendido é linguagem”, fica explícito que tudo aquilo que existe está correlacionado à maneira como os indivíduos se percebem a si mesmos através dos códigos linguísticos, de modo que nada poderia ser devidamente expressado ou identificado sem a utilização dos mesmos. É por meio da articulação da linguagem que se produzem os conceitos acerca da realidade que, em seu conjunto, formam o terreno para qualquer investigação (ANDRIOLI, 2006). Nesse sentido, portanto, é na linguagem que Gadamer encontra o cerne do pensamento humano, sendo a própria hermenêutica anterior ao desenvolvimento de qualquer ciência (LAWN, 2006).

Em *Verdade e Método* (1997), Gadamer busca rejeitar o cientificismo positivista/naturalista do século XX, argumentando que o conhecimento das humanidades não pode ser reduzido ao formalismo metodológico das ciências naturais, questão que já havia sido defendida por Dilthey. Contudo, na perspectiva de Gadamer, os seres humanos são indivíduos fundamentalmente dados à compreensão, sendo de suma importância descobrir os limites e as possibilidades implicadas a este entendimento. Nesse sentido, influenciado por Heidegger, Gadamer considera que a “estrutura preliminar do pensamento” traz consigo consequências radicais para as concepções tradicionais de ciência.

Segundo Gadamer, a pretensão iluminista de fundamentar tudo a partir da razão fez com que

os intelectuais daquela época esquecessem que ninguém pode chegar a algum lugar partindo do nada, isto é, sem noções prévias que possam impulsionar ou dirigir o pensamento à compreensão. Nesse aspecto, a ideia de preconceito em Gadamer torna-se relevante. Vale salientar, antes de tudo, que essa noção de preconceito para o autor não é aquela frequentemente considerada em seu sentido negativo, mas sim como uma abertura àquilo que deve ser questionado e entendido. O preconceito, na visão gadameriana, portanto, surge como uma componente-chave para a compreensão, estando fortemente vinculado ao caráter historicamente finito do ser humano:

No diálogo da compreensão, nossos preconceitos vêm à tona, na medida em que desempenham um papel crucial na abertura do que deve ser entendido, e na medida em que eles próprios se tornam evidentes nesse processo. À medida que nossos preconceitos se tornam aparentes para nós, eles também podem se tornar o foco do questionamento por sua própria conta (LAWN, 2006, p. 8).

Situar a compreensão enquanto um momento operativo no qual as estruturas antecipatórias do “eu” tornam-se auto-evidentes nada mais é que admitir que todo entendimento sobre alguma coisa já se encontra constituindo previamente de forma significativa. Realizando uma reformulação radical à hermenêutica que o antecede, Gadamer rejeita a tentativa de encontrar o entendimento das coisas por meio da centralidade no método, ou a partir de qualquer conjunto de regras preestabelecidas cientificamente, convertendo a questão da compreensão às instâncias da atividade linguisticamente mediada, da sabedoria prática e da dialogicidade histórica (LAWN, 2006; MALPAS, 2018).

Ao ampliar a visão do círculo hermenêutico, introduzindo a ideia de um movimento relacional entre tradição e intérprete, Gadamer diz que a busca pela autocompreensão deve ser sempre alcançada por meio da realidade histórica visto que os indivíduos estão sempre enraizados a um meio cultural específico, dentro do qual o passado e o presente devem ser sempre reconciliados. Se o homem é inescapavelmente produto da sua

tradição história, não poderia o mesmo encontrar um meio fora dela que o permitisse testar sua validade. A visão de horizonte endossada por Gadamer remete à ideia de que o presente está repleto de significados que ressoam diretamente do passado, de modo que essas duas dimensões se perfazem em constante inter-relação e engajamento.

Deve-se a Heidegger a inovação dos estudos hermenêuticos, sobretudo quando afirma que a compreensão a partir da apropriação intelectual do homem via dicotomia sujeito/objeto contraria a ideia de que os fenômenos, independentemente do sujeito humano, possuem um potencial próprio para se apresentarem como são. Ao criticar a noção de correspondência caudatária da antiguidade clássica, Gadamer retoma a posição heideggeriana, rejeitando a visão ortodoxa na qual a verdade se encontra pautada na adequação entre um sujeito conhecedor e um objeto conhecido. Seguindo essa postura, o autor denuncia a ciência como ordem absoluta, destituindo a visão monológica em detrimento de uma razão geral que auxilie o homem na busca por novas perspectivas. Em suma, na visão do filósofo, observador e objeto analisado coexistem no mesmo mundo, não podendo ser considerados de forma dissociada, mas dentro de um contexto intimamente dialógico. A crítica de Gadamer vai ainda mais além quando considera que o metodologismo arraigado à visão científica moderna obstrui a natureza da verdade, especialmente na medida em que a dependência ao método pode encobrir verdades mais fundamentais (LAWN, 2006).

A forma como Gadamer concebe a compreensão e a interpretação pode ser entendida em termos de "*insight* praticamente orientado", isto é, um modo de percepção racionalizada que não pode ser ensinado diretamente, mas algo que é simplesmente conduzido pela experiência prática (MALPAS, 2018). Sob a influência de Platão e Heidegger, Gadamer retoma o conceito de *phronesis* como ponto de partida para a elaboração de sua hermenêutica filosófica. De acordo com Heidegger, o conceito de *phronesis*, também entendido como "sabedoria prática", é um meio pelo qual

podemos dar ênfase ao nosso "ser-no-mundo", priorizando nosso discernimento em detrimento da apreensão puramente teórica. Trata-se daquilo que permite ao sujeito um momento de autorrevelação a partir das "estruturas preliminares do pensamento":

Se quisermos entender qualquer coisa, já devemos nos encontrar "dentro" do mundo "junto com" aquilo que deve ser entendido. Todo entendimento que é dirigido ao domínio de algum assunto em particular é, portanto, baseado em um entendimento "ontológico" prévio - uma localização hermenêutica prévia. Com base nisso, a hermenêutica pode ser entendida como a tentativa de [...] "desnudar" uma estrutura com a qual já estamos familiarizados (MALPAS, 2018, p. 5).

A crítica gadameriana ao metodologismo científico apresenta um contraste explícito com aquilo que o autor entende como conceito tradicional de verdade. A ideia de correção conservada pela ciência moderna pode ser vista como uma correspondência entre afirmações individuais e realidade, na qual a consistência de uma afirmação está sempre fundamentada em um corpo maior de afirmações (MALPAS, 2018). Essa forma de conduzir a verdade, seja pela acumulação irrestrita de conhecimentos, seja pela repreensão corretiva, constitui-se como marca característica do espírito teórico-científico moderno. Em oposição a essa concepção, Gadamer defende que:

O tratamento [...] da verdade começa com o pensamento de que ela não pode ser capturada dentro de uma estrutura teórica. Não pode ser algo que possamos observar de uma distância separada ou de um modo objetivo e com pretensão de ser "científico". A verdade, se é alguma coisa, é participar ou encontrar algo vivenciado (LAWN, 2006 p. 2).

A qualidade da pessoa "não dogmática", sempre aberta a novas possibilidades, faz com que o autor rejeite a ideia de que a verdade seja o acúmulo do conhecimento por meio do controle excessivo do método, defendendo uma abertura à experiência prática como meio de alcance à compreensão humana. Em oposição ao caráter peremptório da ciência, Gadamer considera a verdade como um acontecimento inesperado, afetando os indivíduos a partir da experiência do

interrompido. A verdade é, pois, "a revelação, o que está aberto no encontro entre o familiar e o desconhecido" (LAWN, 2006, p. 3). Diante disso, fica explícito que a ideia de verdade em Gadamer é muito mais uma capacidade de surpreender e contrariar expectativas do que uma confirmação passiva da realidade.

Quando Gadamer busca um entendimento mais amplo a partir da compreensão histórica e da linguagem, deseja resgatar a noção de verdade de uma apropriação indevida; aquela formulada pelas teorias tradicionais a partir do uso imaculado do método, como já mencionado. Contudo, o compromisso do autor não se esgota na crítica às deficiências correlacionadas ao metodologismo científico, mas implica no entendimento de que a verdade pode ser revelada ou revivida por meio de diferentes modos de entendimento.

Mesmo que Gadamer rejeite a concepção universalista da razão e a crença no método científico propagado pelo Iluminismo, o filósofo acredita que não seja possível compreender o presente sem retomar conscientemente o passado, como já mencionado. É na tradição que Gadamer percebe a raiz fundamental da formação dos conceitos, apregoando que o conhecimento não pode desvincular-se de sua condição histórica. Essa assertiva fica ainda mais clara quando o autor menciona que a história não pertence ao homem, mas ao contrário, o homem pertence à história.

Diante disso, pode-se concluir que Gadamer concebe a tradição e a autoridade histórica enquanto fontes legítimas de conhecimento, concepção que, por sua vez, desagrada Jürgen Habermas, que considera a perspectiva de Gadamer ideologicamente conservadora, especialmente por observar na sua filosofia a inoperância da reflexividade crítica. Contudo, antes de abordar as concepções filosóficas de Habermas e sua crítica à Gadamer, é preciso empreender uma revisão geral sobre algumas das concepções mais importantes da teoria crítica.

2 Teoria crítica e razão instrumental

A teoria crítica reúne os filósofos da Escola de Frankfurt, inicialmente vinculados ao Instituto de

Pesquisa Social de Frankfurt, fundado em 1923. Seus principais expoentes foram Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e Herbert Marcuse. Entre os autores mais conhecidos que fizeram parte de uma outra geração dessa escola, Jürgen Habermas e Axel Honneth ocupam lugar de destaque. Influenciados pelo marxismo e pela psicanálise, os filósofos de Frankfurt estavam interessados em explicar a organização e o funcionamento da sociedade de classes através da análise do operariado industrial do século XX. Não obstante, os pressupostos teóricos da Escola de Frankfurt estenderam-se a diversas áreas de estudo, incluindo a comunicação e o direito.

Em defesa de um posicionamento crítico que libertasse os indivíduos das amarras da dominação, os filósofos frankfurtianos apregoavam uma reorganização societária capaz de superar a conformidade e a manutenção do *status quo* social subjacente ao que eles denominavam como "crise da razão". Questões tais como as conexões entre economia e sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e o conteúdo intelectual da ciência, do direito e da religião, bem como as mudanças relacionadas às esferas culturais, podem ser consideradas como as principais inquietações desses filósofos (GEBHARDT, 1993).

O combate aos ideais positivistas e cientificistas também se expressava como uma das principais preocupações entre teóricos críticos, especialmente na medida em que a não reflexividade da ciência operava como um instrumento de manutenção das ordens institucionais. Por essa razão, os teóricos críticos denunciavam o caráter instrumentalista da ciência, isto é, a forma técnica e gerencial pela qual a mesma embasava seu conhecimento. A ascendência da "razão instrumental" apontada por esses autores assentava-se na associação entre ciência, indústria e capital, que visava a maximização de lucros e a propagação das formas irracionais da vida. Segundo Carnaúba (2010), este processo foi especialmente permitido por meio da introdução dos métodos e dos modos de produção e organização do trabalho a partir da lógica da teoria tradicional. Complementarmente, pode-se afirmar que:

Em nome de uma pretensa neutralidade da descrição a Teoria Tradicional resigna-se à forma histórica presente da dominação. Em uma sociedade dividida em classes, a concepção tradicional acaba por justificar essa divisão como necessária (NOBRE, 2004, p. 38).

Em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (2000), Horkheimer observa que, na ciência tradicional, os fatos caminham em harmonia com o sistema, completamente alienados da realidade histórico-social, não se prestando à crítica científica e, tampouco, à crítica política. Para Horkheimer, o sistema intelectual tradicional, além de universal e neutro, é completamente totalitário em sua unidade e aspiração explicativa. Sendo puramente contemplativo, suas representações nunca admitem contradições ou oposições, fazendo com que o autor o conceba como um "lógos eterno":

Porque no objeto tudo se resolve em determinações intelectuais, o resultado não representa nada consistente e material: a função determinante, classificatória e doadora de unidade, é a única que fornece a base para tudo (HORKHEIMER, 1980, p. 132).

Divergindo diametralmente da *episteme* conservadora, o modelo proposto por Horkheimer rejeita a parcialidade e o isolamento da ciência tradicional em favor daquilo que o método crítico estabelece como "totalidade da práxis social". De acordo com essa perspectiva, tanto os objetos como o próprio método da pesquisa científica seriam vistos como produtos da realidade sócio-histórica, a partir de uma relação dialética. Isso quer dizer que, dentro da teoria crítica, o procedimento metódico não é exclusivamente mediado por "critérios intracientíficos", permitindo aos indivíduos uma maior participação enquanto agentes ativos do processo social, deixando assim de serem meros aprovadores das determinações impostas pelo sistema. Aqui, a cisão entre um indivíduo passivo e uma sociedade independente, tão propalada pela concepção tradicional, é abandonada em função de uma relação dialética que promova a integração do sujeito com seu contexto sócio-histórico. Nesse sentido, o pensamento crítico promove o potencial revolucionário dos sujeitos como agentes

sociais, fomentando uma racionalidade crítica dirigida à denúncia das contradições e à emancipação social (HORKHEIMER, 1980).

Diferentemente da postura tradicional, o ideal promulgado pela teoria crítica não se presta aos interesses de uma dada classe dominante ou de um processo de desvinculação social, mas a uma multiplicidade de interesses que emerge da totalidade dos processos sociais, motivados pela dialética entre sujeito cognoscente e mundo objetivo. Com base nisso, pode-se afirmar que a grande diferença entre teoria tradicional e teoria crítica repousa na ideia do comportamento crítico, no qual a apreensão da realidade pode ser percebida como produto para a ação crítica emancipatória (CARNAÚBA, 2010).

Tendo exposto de forma sucinta as concepções teóricas defendidas por Horkheimer, especialmente no que diz respeito à crítica da razão instrumental e à defesa de um processo dialético de emancipação social dos indivíduos, foi possível fazer uma pequena introdução sobre algumas das principais inquietações do pensamento crítico, oferecendo um prelúdio para a apresentação dos conceitos fundamentais de Jürgen Habermas. Em seguida, buscar-se-á discutir sobre as tensões e aproximações entre o pensamento de Gadamer e de Habermas.

2.1 Habermas e a Razão Comunicativa

Dando continuidade à teoria crítica da Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas reiterou as ideias formuladas por seus antecessores no que diz respeito à crítica ao positivismo, endossando o caráter emancipatório dos agentes sociais frente ao sistema capitalista. Desde sempre preocupado com as categorias da interação social, Habermas tornou-se muito conhecido, entre outras obras, por sua teoria da ação comunicativa, exercendo uma ampla influência em várias áreas de estudo, a exemplo do jornalismo, do direito e da ciência política.

Como já sentenciado pelos filósofos da primeira geração de Frankfurt, Habermas reafirma a crítica ao caráter absoluto dos aportes científicos, denunciando a forma como os pressu-

postos teóricos calcados nesta racionalidade se converteram em um sistema ideológico de dominação legítima da sociedade. Contudo, Habermas alega que os teóricos frankfurtianos que o antecederam restringiram suas críticas ao modo capitalista de produção por meio do conceito de razão instrumental. Buscando alargar essa concepção crítica, Habermas propõe uma mudança paradigmática baseado na teoria comunicativa, demonstrando que o conceito de racionalidade se encontra fundamentado dentro dos processos da comunicação intersubjetiva. Segundo o autor, é através dos procedimentos reconhecidos intersubjetivamente que as pretensões de validade se tornam universalmente suscetíveis à crítica. Neste aspecto, a razão comunicativa de Habermas diferencia-se da razão instrumental na medida em que se encontra fundamentada a partir da estrutura da linguagem cotidiana, na qual os sujeitos buscam seus objetivos em harmonia com um meio e uma situação comum, enquanto a segunda constitui-se por meio de ações dirigidas a fins completamente individuais, ou seja, pelo uso de um saber não comunicativo. É isto que demarcar a diferença entre ação comunicativa e ação orientada para o sucesso. Em outras palavras, o viés intersubjetivo defendido por Habermas rompe com a "visão egocêntrica de mundo", visando o espírito de negociação e entendimento das pretensões de validade criticáveis entre os sujeitos via processo comunicativo.

A ideia de ação comunicativa de Habermas está profundamente intrincada com seu conceito de "mundo da vida" (*Lebenswelt*), uma espécie de contexto não problematizável que propicia os processos de entendimento entre os atores sociais (PINTO, 1995). Segundo Habermas, os indivíduos encontram-se ligados por meio de um consenso cultural que os é anterior, de modo que os mesmos não podem se colocar fora dele. Neste aspecto, é possível aproximar a perspectiva habermasiana do pensamento gadameriano. Contudo, para Habermas, os atores sociais enquanto intérpretes "não podem se referir a algo do mundo da vida da mesma forma que podem fazer com os fatos, normas e experiências

subjetivas" (HABERMAS, 1987, p. 125-126), pois o mundo da vida estaria ligado às dimensões da cultura, da sociedade e da pessoa, enquanto à ação comunicativa caberia a reprodução das estruturas simbólicas, havendo uma distinção clara entre essas duas concepções. Aqui se pronuncia o viés crítico que mobiliza todo o pensamento de Habermas: se a ação comunicativa serve para transmitir e renovar o saber cultural pela mediação da linguagem, ela não apenas propicia a integração social, mas a formação de uma personalidade individual que também reage aos contextos normativos.

Na concepção de Habermas, o processo de racionalização do mundo da vida é resultado do gradativo potencial de libertação proporcionado pela ação comunicativa, fazendo com que as ações dirigidas ao entendimento mútuo ganhem cada vez mais independência frente às situações regulamentárias. Isto porque, segundo Habermas, existem duas formas de integração: a integração social, baseada no consenso interpretativo alcançado normativamente ou comunicativamente; e a integração sistêmica: obtida através de uma regulamentação não normativa que vai além da consciência dos atores via mecanismos autorregulados como mercado ou a burocracia (PINTO, 1995).

A partir do distanciamento entre as ordens sistêmica e social, Habermas realiza sua grande crítica, observando que o desgaste entre esses dois níveis de integração é o resultado da anulação de um pelo outro. Na medida em que o sistema regulamentador se complexifica, o mundo da vida é cada vez mais esvaziado, perdendo seu caráter integrador. Ocorre então uma reificação das estruturas simbólicas do mundo da vida por meio da amplificação e autossuficiência do mundo sistêmico:

Através de meios como o dinheiro e poder, os subsistemas da economia e do Estado são diferenciados fora de um complexo institucional estabelecido dentro do mundo da vida; surgem domínios de ação formalmente organizados que, em última análise, não são mais integrados através dos mecanismos de entendimento mútuo, mas [...] ganham autonomia através de uma demarcação que as neutraliza frente às estruturas simbólicas do mundo da vida.

Tornam-se peculiarmente indiferentes à cultura, à sociedade, e à personalidade (HABERMAS, 1987, p. 307).

Neste aspecto, em que medida as concepções críticas advogadas por Habermas superam aquelas defendidas pelos teóricos críticos que o antecederam? O que parece claro é que Adorno e Horkheimer, assim como Weber, sentenciavam que o processo que culminou no Iluminismo, sob a forma da razão científica, transformou-se ele próprio em um novo mito, alicerçando a dominação legítima da sociedade em associação ao sistema capitalista, fazendo com que a dominação da natureza pelo homem se convertesse em dominação do homem pelo homem, trazendo à tona a "crise da razão". Para Habermas, esses autores tomam o processo de modernização capitalista como sendo a própria razão societária, confundindo a racionalidade do sistema com a racionalidade da ação (PINTO, 1995). Buscando superar este impasse, Habermas aponta para um processo de colonização do "mundo da vida" em face dos imperativos do mundo sistêmico. Guiando-se por meio de uma perspectiva diferenciada e, talvez, menos fatalista, Habermas pressupõe que para contornar esse problema seria necessário reconquistar as estruturas simbólicas do mundo por meio de um mecanismo de busca do entendimento comum, ou seja, pelo recobrimento político dos indivíduos via *ação comunicativa*.

3 O debate entre Gadamer e Habermas: entre a autoridade da tradição e a emancipação da autoridade

Embora a hermenêutica gadameriana parta de uma perspectiva ontológica que se opõe veementemente à herança Iluminista e a teoria crítica desenvolvida por Habermas possua um direcionamento prático-filosófico imbuído por uma perspectiva dialética, na qual o autor retoma criticamente a abordagem Iluminista, parece claro que ambas as escolas possuem uma preocupação central em comum: a possibilidade de uma interpretação que extrapola o tradicionalismo científico. Nesse contexto, os dois modelos de

pensamento filosófico, tanto a teoria crítica como um todo, assim como a hermenêutica filosófica, reportam-se à produção do conhecimento científico empreendendo uma crítica contra a ameaça da tecnocracia.

Em *Teoria, Tecnologia, Prática: a tarefa da Ciência do Homem* (1977), Gadamer aproxima-se fortemente de Habermas quando questiona a especialização no mundo do trabalho e o desenvolvimento tecnológico proporcionado pela racionalidade científica. Embora os autores se pronunciem de forma relativamente distinta sobre essas questões, não é ilícito dizer que tanto um quanto o outro concordam que os efeitos negativos provocados pelo avanço da ciência ocasionaram a redução do poder de julgamento dos atores sociais. Se para Gadamer a especialização do mundo do trabalho pode transformar-se em um obstáculo à integralidade, Habermas, por outro lado, entende que os subsistemas econômicos ligados ao capital neutralizam os domínios da ação e do entendimento mútuo necessário à harmonia do "mundo da vida". Em outras palavras, uma vez que a institucionalização da ciência enquanto negócio alterou as bases da organização socioeconômica, impulsionou a criação de necessidades artificiais e provocou uma diminuição da capacidade de ação dos indivíduos, todas essas questões parecem representar um risco ao equilíbrio social, seja em termos de emancipação política, seja em termos de conservação da tradição cultural.

Não é novidade que a teoria habermasiana sofre influências do pensamento gadameriano, sobretudo no que diz respeito ao potencial crítico da hermenêutica frente aos ideais objetivistas da ciência, como já mencionado. Além disso, o interesse pela emancipação, noção pela qual a crítica de Habermas se orienta, repousa, sem dúvida, na base das ciências histórico-hermenêuticas, especialmente, se levarmos em conta que a própria comunicação, em seu puro sentido dialógico, está diretamente vinculada à ideia do diálogo no seu significado hermenêutico (ANDRIOLI, 2006), embora vise superar as amarras da dominação. Nesta linha de raciocínio, Habermas

chama atenção para alguns limites em torno das pretensões de validade subjacentes ao diálogo entre intérprete e tradição, negando a função normativa da herança histórica admitida por Gadamer (LIMA, 2008).

Como já mencionado no corpo deste trabalho, a hermenêutica de Gadamer restitui aquilo que Heidegger chamava de "instância de abertura do mundo", defendendo que a compreensão e a interpretação sobre determinadas questões devem ser assimiladas sempre antecipadamente por meio das "estruturas preliminares do pensamento". Nesse aspecto, Gadamer supõe que os indivíduos se encontram enraizados a um meio cultural específico, dentro do qual os movimentos rumo à autocompreensão estão em constante reconciliação (MALPAS, 2006). Isto porque, segundo o filósofo, toda compreensão humana é fundamentada por um conhecimento prévio, isto é, por aquilo que o autor chama de "preconceito". Tais conhecimentos, por sua vez, encontram-se consagrados pelo contexto da tradição. Contudo, como considerou Andrioli (2006, p. 3-4), "a reabilitação do preconceito, da autoridade e da tradição será, pois, dirigida contra o reino da subjetividade, vale dizer, contra os critérios da reflexividade".

Muito embora a concepção de Gadamer não se constitua enquanto um todo insuperável, não deixa de suscitar que o comportamento humano seja determinado por sua herança histórica. Nessa perspectiva, os sujeitos não apenas parecem adotar uma atitude compreensiva, mas uma postura de submissão frente essa autoridade, sobretudo na medida em que aceitam involuntariamente suas pretensões de validade (LIMA, 2008). Habermas discorda inteiramente de Gadamer neste aspecto, refletindo que as forças das transformações sociais devem se insurgir em contraposição às crenças fortalecidas pela autoridade histórica, especialmente quando essas representam a manutenção de um *status quo* que impede a emancipação social.

Na concepção habermasiana, as pretensões de validade subjacentes à normatividade, longe de serem consideradas como disposições intocáveis,

devem estar sempre abertas à crítica através de procedimentos intersubjetivos de contestação. Habermas acredita que a "instância abridora do mundo", como um produto simbólico elaborado pela própria humanidade, carrega consigo formas de manipulação como qualquer outro produto da esfera capitalista. De acordo com o autor, somente a partir de uma teoria de competências comunicativas seria possível dissolver a facticidade atribuída à ideia de "abertura do mundo" e reconstruir a situação hermenêutica por meio da racionalidade (ANDRIOLI, 2006).

Ainda que Habermas considere a importância da força histórica da tradição na construção das identidades sociais, isso não o isenta de apresentar os limites do pensamento gadameriano, sobretudo em relação à restrição do potencial reflexivo dos indivíduos em face das estruturas predeterminantes subjacentes à herança histórica, o que acaba por impedir, na sua visão, que a ideia de compreensão possa ser entendida por meio de outras formas de conhecimento. Por essa razão, Habermas considera a filosofia de Gadamer politicamente conservadora, alertando para o fato de que a adoção dessa postura não reflexiva faz Gadamer incorrer no mesmo erro da tradição positivista. Em suma, Habermas tem poucos motivos para acreditar que autoridade e conhecimento são polos convergentes, especialmente pelo fato de não admitir que as coerções da tradição histórica sejam involuntariamente aceitas sem nenhuma alusão a um modelo dialógico que leve em conta a "possibilidade da crítica". Há aqui uma profunda separação entre o pensamento dos dois filósofos: enquanto Habermas defende que a historicidade dos seres humanos limita sua compreensão e tenta remover da história o "interesse emancipatório", Gadamer sustenta que a historicidade alarga a compreensão, advogando que nossa capacidade crítica está no seio da história (HEKMAN, 1986).

Em resposta às críticas de Habermas, Gadamer o acusa de imaginar ser possível supor a existência de uma "antecipação ideal de fala" preocupada em resolver prejuízos obsoletos e superar privilégios sociais via reflexão (LIMA,

2008). Na visão de Gadamer, isso consiste em um ponto cego da teoria habermasiana, ao considerar que, assim como os pensadores iluministas, Habermas sobrevaloriza os poderes da reflexão e da razão, supondo que essas faculdades estejam inteiramente libertas de qualquer ideologia ou preconceito. Nesse quesito, Habermas não rejeita definitivamente o ideal iluminista, sobretudo quando se dispõe a buscar por uma fundação estável para o conhecimento (HEKMAN, 1986). Apesar de criticar o viés objetivista do Iluminismo, contudo, Habermas extrai deste mesmo pensamento o esteio para sua ideia de emancipação. No extremo oposto, Gadamer vai afirmar que o Iluminismo deve ser completamente rejeitado através da transcendência da relação objetivo-subjetivo, abrindo caminho para a redefinição do papel das ciências sociais.

Para Gadamer, a linguagem não é um obstáculo à razão, pois os problemas da dominação, por exemplo, podem ser entendidos através da própria linguagem, e não dentro de um espaço hipotético para além do preconceito e da tradição, como deseja Habermas. Acontece que, enquanto Gadamer defende que a hermenêutica é a matriz universal de todas as ciências, Habermas acredita que a sua compreensão só é útil no campo das ciências sociais. Outra diferença fundamental entre os autores é que, enquanto para Gadamer o diálogo entre os indivíduos é uma condição dada pela herança histórica, para a ação comunicativa de Habermas essa concepção de diálogo assume um aspecto regulador. Nesse sentido, competiria à ação comunicativa uma postura de antecipação àquilo que a hermenêutica das tradições considera como a origem da própria compreensão (ANDRIOLI, 2006).

Mesmo observando que as duas linhas de pensamento trabalhadas se orientam por perspectivas teóricas bastante distintas, não se pode deixar de levar em conta aquilo que as aproxima. Primeiramente, como já mencionado, os dois modelos de pensamento reportam-se à produção do conhecimento científico tradicional de forma crítica, denunciado as irracionalidades promovidas pelo desenvolvimento da ciência e suas

implicações na educação, tecnologia, cultura, organização do mundo trabalho etc.

Em segundo lugar, é preciso considerar a *íntima relação entre razão comunicativa e hermenêutica* em termos de dialogicidade, pois tanto Habermas como Gadamer concordam que os indivíduos se encontram ligados por meio de um consenso cultural que os é anterior do qual os mesmos não podem se desligar. Nesse aspecto, a própria ação comunicativa enreda-se com a hermenêutica, dado o fato de ser impossível promover uma emancipação do nada, excluindo a compreensão sobre aquilo que nós somos de onde viemos ou de como fomos formados. "É bem provável que quem não é capaz de reinterpretar seu passado, também não seja capaz de projetar concretamente seu interesse pela emancipação" (ANDRIOLI, 2006, p. 8 apud RICOEUR, 1983, p 144).

Assim, fica explícito que a aproximação entre esses dois teóricos é tão grande quanto o abismo que os separa. Em última análise, tanto a crítica proposta por Habermas quanto a hermenêutica de Gadamer trazem consigo a influência da tradição e da autoridade na construção das identidades sociais, mesmo que se mantenham, muitas vezes, divididas entre a autoridade da tradição e a emancipação da autoridade.

Considerações finais

Se por um lado Habermas acusa a hermenêutica gadameriana por desconsiderar os aspectos comunicativos livres de coerção em detrimento de uma consagração irrestrita da autoridade tradicional, Gadamer critica o pensamento habermasiano por criar um preconceito dogmático em relação à concepção de "razão", isto é, como se ela fosse a única forma de superação do preconceito e da dominação. Mesmo observando que as duas linhas de pensamento trabalhadas se orientam por perspectivas teóricas bastante distintas, não se pode deixar de levar em conta aquilo que as aproxima. Se a comunicação pode ser considerada enquanto uma herança cultural da humanidade, a ação comunicativa sustentada por Habermas é também uma espécie de antecipação que encontra seu fundamento na

herança histórica, especialmente, na medida em que o diálogo entre os indivíduos se torna uma condição preliminar a qualquer movimento de emancipação. Por outro lado, a forma como o indivíduo se lança ao passado com o intuito de interpretar o presente não o isenta de uma perspectiva dialógica e reflexiva, dado o fato que a compreensão do presente depende de uma reflexão interpretativa sobre o passado. Diante do exposto, não se pode negar que existe uma unidade entre a ação comunicativa de Habermas e a hermenêutica de Gadamer.

Mesmo se imaginarmos que a luta pela emancipação política possui um viés mais pragmático, enquanto a hermenêutica filosófica está mais reservada ao pensamento ontológico, estando as duas, portanto, marcadas por diferentes interesses de conhecimento, seria errôneo pensar que a tradição está tão submetida ao sistema social e ao domínio político quanto estes estão ligados a ela? Se assim não fosse, como se poderiam justificar as resistências e as lutas por conservação ou mudança que foram levadas a cabo em meio aos processos histórico-sociais?

De qualquer forma, o que não se pode perder de vista é que a transformação almejada por Habermas não pretende anular totalmente o conhecimento tradicional conservado pelo pensamento gadameriano, assim como o conhecimento tradicional de Gadamer não descarta totalmente as possibilidades de mudança defendidas pelo viés emancipatório da teoria habermasiana.

Referências

- ANDRIOLI, A. I. A Crítica da Hermenêutica e a Hermenêutica da Crítica. *Revista Espaço Acadêmico*, [S. l.], v. 3, n. 24, maio. 2003. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53419>. Acesso em: 22 dez. 2018.
- CARNAÚBA, M. E. C. Sobre a distinção entre teoria tradicional e teoria crítica em Max Horkheimer. *Kinesis*, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 195-204, jan./abr. 2010. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/14_MariaErbiaCassiaCarnauba.pdf. Acesso em: 23 dez. 2018.
- GADAMER, H-G. Theory, Technology, Practice: The Task of the Man. *Social Research*, [S. l.], v. 44, n. 3, p. 529-561, 1977.

GADAMER, H-G. Verdade e método / Hans-Georg Gadamer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GEBHARDT, E. A Critique of Methodology: introduction. In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (ed.). *The essential Frankfurt Reader*. Nova York: Continuum, 1993.

HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Lifeworld and System: The critique of Functionalist Reason. Boston: Beacon Press, 1987.

HEKMAN, S. *O Debate Gadamer Habermas: hermenêutica e a sociologia do Conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1986. p. 187-198.

HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

LAWN, C. *Gadamer: A Guide for the Perplexed*. Nova York: Continuum, 2006.

LIMA, Aluísio Ferreira de. Hermenêutica da tradição ou crítica das ideologias? O debate entre Hans-Georg Gadamer & Jürgen Habermas. *Revista de Ensino, Educação e Ciências Humanas*, Londrina, PR, v. 9, n. 1, p. 55-62, jun. 2008. Disponível em: [file:///C:/Users/Alexandre/Downloads/928-3585-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Alexandre/Downloads/928-3585-1-PB%20(1).pdf). Acesso em: 23 dez. 2018.

MALPAS, J. Hans-Georg Gadamer. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [S. l.], [2018]. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/gadamer>. Acesso em: 20 out. 2018.

MAKKREEL, Rudolf; RODI, Fritjof. Introductory Essay. In: DILTHEY, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. New Jersey: Princeton University Press, 1989. (Selected Works, v. 1).

PINTO, J. M. de R. *Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas: conceitos básicos e possibilidades de aplicação à administração escolar*. Ribeirão Preto: Paidéia: FFCLRP-USP, 1995. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-863-1995000100007X&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 22 dez. 2018.

Alexandre Machado Marques de Souza Sobrinho

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGS/UFPE), em Recife, PE, Brasil. Mestre em Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural e Desenvolvimento Local da Universidade Federal Rural de Pernambuco (POSMEX/UFPE), em Recife, PE, Brasil. Especialista em Metodologia do Ensino em Filosofia e Sociologia pelo Centro Universitário Leonardo Da Vinci (UNIASSELVE-EAD) e Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), em Recife, PE, Brasil. Atualmente, compõe o núcleo de pesquisadores do Laboratório de Estudos Rurais da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em Recife, PE, Brasil e é professor em Universidades e Escolas de Nível Médio em redes privadas de ensino na cidade do Recife, PE, Brasil.

Endereço para correspondência

Alexandre Machado Marques de Souza Sobrinho
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
Rua Dom Manoel de Medeiros, s/n
Dois Irmãos, CFCH, 52171-900
Recife, PE, Brasil

*Os textos deste artigo foram revisados pela Poá
Comunicação e submetidos para validação do autor
antes da publicação.*